

Das Grab als Haus – das Haus als Grab

Karl, Raimund

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien

Published: 01/12/2015

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Cyswllt i'r cyhoeddiad / Link to publication](#)

Dyfyniad o'r fersiwn a gyhoeddwyd / Citation for published version (APA):

Karl, R. (2015). Das Grab als Haus – das Haus als Grab. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien*, 145, 117-134.

Hawliau Cyffredinol / General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

**MITTEILUNGEN
DER
ANTHROPOLOGISCHEN
GESELLSCHAFT IN WIEN**

CXLV. BAND

Generalthema

„Symbole und Rituale“



**Herausgegeben von der
ANTHROPOLOGISCHEN GESELLSCHAFT IN WIEN**

Wien 2015

AG
Anthropologische
Gesellschaft in Wien

**MITTEILUNGEN
DER
ANTHROPOLOGISCHEN
GESELLSCHAFT IN WIEN**

CXLV. BAND

Herausgegeben von der
ANTHROPOLOGISCHEN GESELLSCHAFT IN WIEN

**Schriftleitung:
KARINA GRÖMER**

Redaktion:

**Ur- und Frühgeschichte
KARINA GRÖMER**

**Ethnologie
HERMANN MÜCKLER**

**Anthropologie
HERBERT KRITSCHER**

2015

**VERLAG DER ANTHROPOLOGISCHEN GESELLSCHAFT IN WIEN
WIEN**



Mitgliedsbeitrag für Mitglieder in Österreich € 30,- (Studenten bis 27 Jahre € 10,-) ohne Bezug der „Mitteilungen“. Für Mitglieder im Ausland € 50,- mit Bezug der „Mitteilungen“. Zahlungen auf das Konto der Bank Austria IBAN: AT79 1100 0094 3411 8700; BIC: BKAUATWW.

Die „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“ erscheinen einmal jährlich.

Die Lieferung erfolgt auf Gefahr des Empfängers. Kostenlose Nachlieferung in Verlust geratener Hefte erfolgt nicht.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. Karina Grömer, A-1010 Wien, Burgring 7.
E-mail: karina.groemer@nhm-wien.ac.at.

Für den Inhalt der Beiträge sind die Autoren selbst verantwortlich.

Redaktionsschluss ist jeweils der 30. Mai. Erscheinungstermin: Dezember desselben Jahres.

Die Autoren werden um Beachtung der „Richtlinien für die Abfassung von Manuskripten für die MAGW“ ersucht (zuletzt abgedruckt in MAGW 132 sowie auf der Homepage)

Die „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“ sind das Organ der Disziplinen, die anthropologische Forschung auf einzelwissenschaftlicher Grundlage betreiben, in erster Linie der physischen Anthropologie, Ethnologie, Ur- und Frühgeschichte sowie Volkskunde. Demgemäß wird grundsätzlich der anthropologische Aspekt in seinem synthetischen Charakter wahrgenommen. Die Zeitschrift verfolgt nicht die Zwecke der Spezialforschung auf Einzelgebieten (Statistiken, Reiseberichten, Materialvorlagen, Fundberichten usw.), die Beiträge sollen vielmehr den gemeinsamen Grundlagen und Zielen der in der Gesellschaft vertretenen Wissenschaften gewidmet sein.

Die Themengruppen in den Mitteilungen der „Anthropologischen Gesellschaft in Wien“ sind:

1. Wissenschaftstheoretische und methodische Beiträge der anthropologischen Disziplinen.
2. Interdisziplinäre Beiträge, Forschungsberichte und Projekte.
3. Zusammenfassende und übergreifende Beiträge.
4. Vorlage und Bearbeitung von Objekten mit besonderer Bedeutung.

Umschlagbild: Asmat Schild beschnitzt mit vier gespiegelten Spiralmotiven, Detail.
(aus Beitrag de Antoni, Abb. 2)

Homepage der Anthropologischen Gesellschaft in Wien: www.ag-wien.org

Eigentümer und Herausgeber: Anthropologische Gesellschaft in Wien, A-1010 Wien, Burgring 7
VERLAG DER ANTHROPOLOGISCHEN GESELLSCHAFT IN WIEN

Herstellung: Grasl Druck & Neue Medien GmbH, A-2540 Bad Vöslau

ISBN 0373-5656

Zu diesem Band

„Symbole und Rituale“

Symbole und Rituale sind etwas zutiefst Menschliches, *Universalia humana*, mit denen wir unserem Dasein Bedeutung verleihen. Wir ordnen und rhythmisieren mit Ritualen den Tages- und Jahresablauf sowie die einzelnen Lebensabschnitte. Symbole finden sich überall – ob nun bewusst wahrgenommen und als metaphorische Ebene integriert oder als unbewusste, alt tradierte Motivik. Symbole zieren viele Gegenstände mit denen wir täglich hantieren, sie fließen überall mit in unsere Umgebung ein, sei es bei Haus- oder Gartengestaltung oder selbst in modernsten Bereichen. Transzendenz, Sinnsuche und Spiritualität sind menschliche Grundbedürfnisse, die sich in vielerlei Religionen und Kulturen äußern.

Band 145, 2015 der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien widmet sich diesem Themenkomplex, im Sinne der Gesellschaft mit Beiträgen aus Archäologie, Anthropologie, Volks- und Völkerkunde. Die Herangehensweise an das Thema geht fachimmanent von einzelnen Objekten oder Objektgruppen aus sowie von Schriftquellen und ethnografischen Beobachtungen. Interdisziplinäre Überlegungen waren dabei ebenso erwünscht wie theoretische Fragestellungen zu Bedeutungsinhalten.

Das Thema Symbole und Rituale ist auch mit unserem Cover-Bild gut abgedeckt, das, obwohl von einem völkerkundlichen Beispiel stammend, in sich gut die verschiedenen Fachdisziplinen vereint. Derartige mäandrierende bzw. spiralförmige Symbole sind als Motiv mit fast universalem Charakter sowohl bei archäologischen Funden wie auch in der Volks- und Völkerkunde präsent, wenn sie auch jeweils mit unterschiedlichem Bedeutungsinhalt versehen sind. Beim vorliegenden Exemplar handelt es sich um ein Detail der Dekorzone auf einem Kampfschild der Asmat. Das Spiralmotiv kann in diesem Kontext einen Sagohammer, mit dem die Fasern des Sagostammes zerhackt werden, aber auch einen Wasserstrudel darstellen. Der Sagobaum repräsentiert einen Ahnen, der Wasserstrudel visualisiert Lebenskraft, die auf einen Vorfahren zurückgeführt werden kann.

Ich bedanke mich herzlich bei Frau Dr. Walpurga Antl-Weiser. Sie führte die Korrekturen der englischen Abstracts durch, zudem hat sie bei einigen Beiträgen die deutschen Zusammenfassungen übersetzt. Eine wertvolle Hilfe im Lektorat stellt seit einigen Jahren Herr Dipl.-HTL-Ing. Eduard Wexberg dar, der sorgfältig alle Beiträge auf Fehler prüft.

Die Schriftleitung
Karina GRÖMER

Neu seit 2014: Advisory Board für die Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft (MAGW)

Im Jahr 2014 gelangte erstmals das neu konstituierte Advisory Board zum Einsatz, welches sich aus internationalen Expertinnen und Experten aller in der Anthropologischen Gesellschaft vertretenen Fachdisziplinen zusammensetzt. Diese Einrichtung dient dazu, von der Expertise der im Board vertretenen Personen zu profitieren und damit die Qualität der MAGW-Bände auch weiterhin sicherzustellen und sogar noch auszubauen. Wir bedanken uns bei allen, die bereit waren, sich in das Advisory Board nominieren zu lassen und sich dort aktiv einzubringen, insbesondere beim *peer review* Prozess im Zuge der Auswahl und Bearbeitung der Beiträge für die jeweiligen themenzentrierten MAGW-Bände.

Der Vorstand
und
die Schriftleitung

Im Board befinden sich mit Stichtag 1. Januar 2015 folgende Personen:

- James Bade, University of Auckland, Neuseeland
- Ines Balzer, Keltenmuseum Glauberg, Deutschland
- Ian Conrich, University of South Australia, Adelaide, Australien
- Manfred Hochmeister, Medizinische Universität Wien, Österreich
- Verena Keck, Universität Frankfurt/Main, Deutschland
- Inna Mateiciucová, Masaryk Universität, Brunn, Tschechische Rpeublik
- Traude Müllauer-Seichter, Universidad Nacional de Educ. a Dist., Madrid, Spanien
- Marie-Louise Nosch, University of Copenhagen, Dänemark
- Andrew Robson, University of Wisconsin, Oshkosh, USA
- Borut Telban, Slovene Academy of Science, Ljubljana, Slowenien
- Paul Turnbull, University of Tasmania, Launceston, Australien
- Ursula Wittwer-Backofen, Universität Freiburg/Br., Deutschland

Inhalt Band CLV

Beiträge zum Generalthema „Symbole und Rituale“

Archäologie

BEILKE-VOIGT, Ines: Archäologie, Ritual und Symbol. Ein Beitrag zu Ritualräumen und Befunden mit Ritualcharakter	1
KRENN-LEEB, Alexandra: Von der Wahrnehmung, Wertschätzung und Wirkung zur identitätsstiftenden rituellen Inszenierung. Soziologische und sozialarchäologische Grundlagen zu Mechanismen sozialen Handelns und kontextuellem Bezug	41
EIBNER, Alexandrine: Feste und Rituale in der Situlenkunst	55
BAUER, Anna: Schweiß fließt, wenn Muskeln weinen. Zu den Pferdedarstellungen mit Punzierung auf den Bronzegefäßen der Hallstattzeit	85
BREYER, Gertraud: Die rituellen Bestattungen aus (bei) der <i>area sacra</i> in Tarquinia	91
KARL, Raimund: Das Grab als Haus – das Haus als Grab	117
HOLZER, Veronika: Opferkulte und Rituale der Kelten am Beispiel der Heiligtümer von Roseldorf / Niederösterreich	135
BOGENSPERGER, Ines: Purpur: eine Farbe als Statussymbol	155

Anthropologie

KIRCHENGAST Sylvia – KIRCHENGAST, Nisa Iduna: Zur Symbolik des menschlichen Schädels aus Sicht der biologischen Anthropologie und Archäologie	173
WILTSCHKE-SCHROTTA, Karin – WENDLING, Holger: Eisenzeitliche Schädelrondelle vom Dürrnberg bei Hallein	187

Volkskunde

BIRKHAN, Helmut: Die Idee der Verwandlung von Lebewesen	201
UNTERBERGER, Gerald: Die Drehburg auf dem Vogelbein. Ein Märchenmotiv mit mythisch-kosmologischem Symbolcharakter	237
WANDL, Manuel: Weltenweberinnen und Schicksalsfäden. – Das Symbol Weben in Religion, Mythologie und Märchen	259
GRÖMER, Karina: Vom Umgang mit dem Heiligen – historische Paramente in österreichischen katholischen Kirchen	273

Völkerkunde

DE ANTONI, Alexander: Gesellschaftliche Vorgabe hinter Mustern der Asmat	301
SCHIFKO, Georg: Ein melanesischer Kampfschild mit Augenmotiven und das daraus entstandene Logo im Lichte von Otto Koenigs kulturethnologischen Thesen – Ein das „Urmotiv Auge“ betreffendes Fallbeispiel	313
PROYER, Michelle – SRIWANYONG, Siriparn: Perspektiven auf buddhistische Grundlagen des Ritualhaften im Umgang mit Behinderung	319

DOSEDLA, Heinrich: „Straw Signs“ and simple Signalling Structures of similar Social Significance - Nonverbal communication of illiterate societies	331
ZÜCKERT, Beatrix: Magie und sinnlicher Minimalismus der <i>manta</i>	339
MÜCKLER, Hermann: Auf den Spuren des Stabsarztes Erwin Steinbach – Anmerkungen zu einer Fotoserie über die Marshall-Inseln in deutscher Kolonialzeit	351

R e z e n s i o n e n

Bothe, Alina – Schuh, Dominik (Hrsg.): Geschlecht in der Geschichte. Integriert oder separiert? Gender als historische Forschungskategorie (Marie-France Chevron)	365
Flavin, Susan: Consumption and Culture in Sixteenth-Century Ireland – Saffron, Stockings and Silk (Angelika Rudelics)	368
Harris, Susanna – Veldmeijer, André J. (Eds.): Why leather? The material and cultural dimensions of leather (Konstantina Saliari).....	370
James, Deborah: Money From Nothing. Indebtedness and Aspiration in South Africa (Elisabeth Huber)	372
Junker Klaus – Tauchert Sina: Helenas Töchter. Frauen und Mode im frühen Griechenland (Karina Grömer).....	374
Kleinert, Martina: Weltumsegler. Ethnographie eines mobilen Lebensstils zwischen Abenteuer, Ausstieg und Auswanderung (Hermann Mückler).....	377
Lehner, Erich: Elementare Architektur. Traditionen des Bauens in außereuropäischen Kulturen (Rafaela Mückler-Liendl).....	380
Lehnert, Gertrud – Kühl, Alicia – Weise, Katja (Hrsg.): Modetheorie. Klassische Texte aus vier Jahrhunderten (Karina Grömer)	383
Loosen, Livia: Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreichs. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung, 1884-1919 (Hermann Mückler)	384
Peter Mesenhöller, Oliver Lueb (Eds.): Made in Oceania. Tapa – Kunst und Lebenswelten / art and social landscapes (Hermann Mückler).....	387
Nutz, Beatrix: hexen und blaufärben. Textildruck in Tirol (Karina Grömer).....	389
Obrist, Brigit – Arlt, Veit – Macamo, Elisio (Eds.): Living the City in Africa. Processes of Invention and Intervention (Marie-France Chevron)	391
Pollak, Marianne: Archäologische Denkmalpflege zur NS-Zeit in Österreich. Kommentierte Regesten für die „Ostmark“ (Daniela Kern).....	391
Weichhart, Peter und Rumpolt, Peter A. (Hrsg.): Mobil und doppelt sesshaft. Studien zur residenziellen Multilokalität (Marie-France Chevron)	398

S i t z u n g s b e r i c h t e

Jahreshauptversammlung der Anthropologischen Gesellschaft 2014.....	403
Kassabericht des Jahres 2014	405
Vorträge und Veranstaltungen in der Anthropologischen Gesellschaft im Jahre 2014	407
Geschäftsleitung 2014.....	409

Das Grab als Haus – das Haus als Grab

von

Raimund KARL, Bangor

Zusammenfassung

Eisenzeitliche Grabkammern gehen oft über das Minimum dessen hinaus, was es braucht um einen Menschen in ihnen zu begraben, selbst wenn man dem Verstorbenen Grabbeigaben mitgeben möchte. Vor allem die bekannten Prunkgräber der Späthallstattzeit beinhalten manchmal eine Grabausstattung, die eher an ein bequem eingerichtetes Wohnzimmer erinnert; Prunkmöbel inklusive. Das Grab als „Haus des Toten“ anzusehen ist eine weit verbreitete Vorstellung, die wohl auch in der europäischen Eisenzeit keineswegs zu überraschen vermag. Dem gegenüber sind einige Regionen des eisenzeitlichen Europa, nicht zuletzt weite Teile der britischen Inseln, durch ein weitgehendes Fehlen ‚regulärer‘ Bestattungen in Gräberfeldern gekennzeichnet. In diesen Regionen finden sich dafür oftmals auffällig häufig Bestattungen oder menschliche Skelettreste in Siedlungskontexten. Die Unterscheidung zwischen Haus (bzw. Siedlung) und Grab fällt in solchen Fällen schwer: ist das Grab im Haus, ist das Haus auch Grab. Gerade im Westen der britischen Inseln scheint sich auch zunehmend zu zeigen, dass die Häuser selbst am Ende ihres Lebenszyklus „begraben“ wurden bzw. als letzte Funktion in ihrem Lebenszyklus als Grab für Verstorbene dienten. In diesem Beitrag soll diskutiert werden, inwieweit die Einwohner des spätprähistorischen Mittel- und Westeuropa Gräber als „Häuser des Toten“ und gleichzeitig Häuser als (ihre zukünftigen) Gräber betrachteten.

Summary

Iron Age burials frequently exceed the minimum that is required to bury someone in them, even if one wants to send the deceased off with grave goods. Particularly the well-known “princely” tombs of the Late Hallstatt period are reminiscent of a cosy living room; fancy furniture included. That graves are ‘houses of the dead’ is a widely used metaphor, which would not be particularly surprising in the Iron Age either. Yet, some regions of Iron Age Europe, not least much of the British Isles, are characterized by a distinct absence of ‘regular’ burial in cemeteries. In those regions human remains or burials in settlement contexts can be found quite frequently. To make a distinction between house (or settlement) and grave (or cemetery) is difficult in such areas: if the grave is in the house, the house is also a grave. Particularly in the west of the British Isles, it increasingly seems as if houses themselves were ‘buried’ at the end of their lifecycle, or served as graves as the last function in their lifecycle. In this contribution, it will be discussed to what extent the inhabitants of late prehistoric central and western Europe considered graves as ‘houses of the dead’ and their own houses as their own (future) graves.

* * *

Die Vorstellung vom Grab als ‚Totenhaus‘ ist an sich nichts Ungewöhnliches: selbst heute finden wir diese Idee in unseren modernen, westlichen Gesellschaften, auch wenn sie weitgehend zur bloßen Metapher abgesunken ist. Auch die Vorstellung, Tote im eigenen Wohnhaus zu haben ist uns nicht vollkommen fremd, wenigstens nicht so lange es die Asche eines verstorbenen Verwandten ist, die in einer Urne am Kaminsims aufbewahrt wird. Dennoch nehmen wir heute in der Regel eine eindeutige und scharfe Trennung zwischen der letzten Ruhestätte Verstorbener und der allabendlichen Ruhestätte der Lebenden vor: Grab und Haus sind zwei sehr unterschiedliche Dinge. Das entspricht nicht nur dem Geist der Aufklärung mit der damit einhergehenden strengen Trennung, ja der Schaffung eines diametralen Gegensatzes, zwischen sekulärer, „diesseitiger“ und religiös-ritueller, „jenseitiger“, Lebenssphäre, die nur sehr selten durchbrochen wird, sondern auch einer langen – letztendlich wohl auf römische, verbunden mit christlichen Vorstellungen zurückgehenden – europäischen Tradition. Nach diesen ist das „Reich der Toten“ auch räumlich streng vom „Reich der Lebenden“ getrennt und daher sind auch Bestattungen ganz explizit außerhalb des Siedlungsbereiches anzulegen (wenigstens im engeren Sinn, auch wenn der Friedhof um die in der Ortsmitte befindliche Dorfkirche angelegt sein mag, dann aber stets durch eine Friedhofsmauer, eine auch architektonisch deutlich ausgewiesene Grenze, vom „regulären“ Siedlungsraum abgetrennt). Die Toten mögen weiterhin „Häuser“ haben, aber diese sind nicht nur anders als jene der Lebenden, sondern befinden sich auch in einem eigenen Land, in das man nur gelangen kann, wenn man einen *limes* überschreitet, der auch in der „realen“ Welt als physische Grenze existiert.

Eine ähnlich wirkende räumliche Trennung zwischen der Welt der Lebenden und jener der Toten lässt sich archäologisch auch in weiten Bereichen des spätprähistorischen Europa beobachten: (wohl auch ganz bewusst) räumlich von gleichzeitigen Siedlungen getrennte Gräberfelder kommen zu vielen Zeiten in vielen Regionen des spätbronze- und eisenzeitlichen Europas vor, ja erscheinen uns archäologisch sogar zumeist als der „Regelfall“, von dem es nur gelegentliche Ausnahmen gibt. Diese Ausnahmen betreffen wieder zumeist Sondergruppen, wie Kleinkinder, die des Öfteren auf „regulären“ Bestattungsplätzen fehlen und stattdessen manchmal auffällig häufig im Siedlungskontext angetroffen werden können (siehe dazu schon z. B. KARL – LÖCKER 2011).

Dennoch gibt es auch Regionen im spätprähistorischen Europa, in denen „reguläre“, d. h. vom Siedlungsraum getrennte Gräberfelder weitgehend oder sogar völlig fehlen. Stattdessen werden „reguläre“ Bestattungen von Verstorbenen und oft auch zerteilte menschliche Skelettreste häufig, wenn nicht sogar regelhaft, in Siedlungskontexten gefunden, wie zum Beispiel in weiten Teilen Großbritanniens. Mehr noch als das, in weiten Teilen Mittel- und Westeuropas, in denen wir aus der Spätbronzezeit noch viele Bestattungen in regulären Gräberfeldern kennen, nimmt im Verlauf des ersten Jahrtausends vor Christus die Anzahl der bekannten Bestattungen und auch die der Gräberfelder mehr oder minder kontinuierlich ab, bis diese in weite Teilen Europas am Ende der Früh- oder in der Mittellatènezeit weitgehend gänzlich verschwinden. Dafür treten in Siedlungen der Mittel- und Spätlatènezeit vermehrt menschliche Knochenreste auf, die deutlich auf ein verändertes Bestattungsritual hinweisen, bei dem wenigstens Teile von Überresten Verstorbener im Siedlungskontext deponiert wurden, so zum Beispiel in Manching (HAHN 1992; LANGE 1983) oder Bad Nauheim (LANGE 1995). Dieses deutet auf eine fehlende Trennung bzw. auf eine Aufgabe der Trennung zwischen einem auch räumlich voneinander abgegrenzten „(Be-)Reich der Lebenden“ und einem ebensolchen „(Be-)Reich der Toten“ hin: Lebende und Tote scheinen im gleichen Raum zu „leben“, in den gleichen Siedlungen zu „wohnen“, voneinander nicht durch eine physische, sondern – wenn überhaupt – durch eine andere Art von Grenze getrennt zu sein. Mit dieser anderen Art der Bestattung geht vermutlich

eine ganz grundsätzlich andere Konzeptionierung der Glaubensvorstellungen zum Leben nach dem Tod einher, bei der es nicht mehr notwendig ist, den Verstorbenen für ein Leben in einer „anderen“ Welt (nämlich jener der Toten) vorzubereiten, sondern ihm vielmehr baldmöglichst den Wiedereintritt in „diese“ Welt (nämlich jene der Lebenden) zu ermöglichen; und das nach Möglichkeit auch noch gezielt in einem ganz bestimmten Lebensumfeld.

Das Grab als Haus

Es ist selbstverständlich schwierig aus Bestattungspraktiken auf Jenseitsvorstellungen zu schließen: nachdem der Tod Verstorbener deren Hinterbliebene psychisch belastet, ist es für diese schwierig, die physischen Überreste des Toten einfach wie Müll wegzuwerfen. Eine durchritualisierte ‚Bestattung‘ des Toten sorgt dafür, dass der notwendige Entsorgungsprozess nicht als respekt- und würdelos empfunden, sondern als letzter Akt der Fürsorge für den Angehörigen verstanden wird. Daher kann man davon ausgehen, dass Tote gewöhnlich entsprechend sozial akzeptierter, den Glaubensvorstellungen der jeweiligen Bestattungsgemeinschaft entwachsenden, Bestattungsregeln begraben werden. Eine Ausnahme können bestimmte besonders negativ besetzte Gruppen von Toten wie besonders verhasste Feinde, besonders schlimme Verbrecher und als auch im Leben nach dem Tod ‚gemeingefährlich‘ eingestufte Personen bilden.

Es besteht daher erwartungsgemäß eine gewisse Korrelation zwischen Bestattungsregeln und Jenseitsvorstellungen der Bestattungsgemeinschaft. Diese Korrelation ist aber weder direkt noch einfach, sondern beruht gewöhnlich auf einer Mischung aus tatsächlich gegebenen Notwendigkeiten, bestehenden Traditionen, allgemeineren gesellschaftlichen theologischen und metaphorischen Überlegungen und den individuellen Wünschen des Verstorbenen, seiner Angehörigen und gegebenenfalls anwesender religiöser Würdenträger. Es lässt sich daher aus der Tatsache, dass Gräber Grabbeigaben enthalten, keineswegs unmittelbar ableiten, dass dem Toten Sachen mitgegeben wurden, die er/sie im Leben nach dem Tod brauchen würde: Grabbeigaben können auch ganz andere Zwecke erfüllen, sei es als Memento, als Abschiedsgeschenk, als Zeichen der über den Tod hinaus bestehenden Verbindung mit dem Verstorbenen oder auch nur als traditionelle Respektsbezeugung vor dem Verstorbenen. So werfen wir heute Verstorbenen Blumen ins Grab und schmücken dieses mit Kränzen ohne zu glauben, dass der Verstorbene diese Blumen oder Kränze ins Jenseits mitnehmen können würde: die ins Grab geworfenen Blumen sind Zeichen der Zuneigung und Würdigung, die Kränze hingegen ein an die Hinterbliebenengemeinschaft gerichtetes Zeichen, dass man vom Tod des Verstorbenen ebenfalls betroffen war.

Dennoch ist es wohl so, dass man, in der Regel davon ausgehen wird können, dass ein recht enger Zusammenhang zwischen Jenseitsvorstellungen und Bestattungsregeln besteht: gibt es eine (mehr oder minder systematische) Beigabenauswahl und Bestattungspraxis, dann muss man davon ausgehen, dass diese Auswahl bewusst erfolgt ist und die Praxis bewusst gewählt wurde. Eine bewusste Auswahl und Handlungspraxis setzt natürlich voraus, dass es eine soziale Begründung dafür gibt, die diese Auswahl und Handlungspraxis für die Bestattungsgemeinschaft erforderlich erscheinen lässt.

Dass eine solche soziale Begründung den Jenseitsvorstellungen der bestattenden Gesellschaft nicht entgegengesetzt sein kann, sondern diese – wenigstens bis zu einem gewissen Grad – reflektieren muss, liegt auf der Hand: glaubt eine Gesellschaft an einen körperlichen Übergang des Verstorbenen ins Jenseits, dann muss dessen Körper möglichst unversehrt erhalten bleiben. Eine Bestattungspraxis, bei der der Körper des Verstorbenen zerstört wird – wie zum Beispiel durch Verbrennen des Leichnams – scheidet daher unter einer derartigen

Jenseitsvorstellung aus: die Hinterbliebenen würden dadurch schließlich den Verstorbenen seines „jenseitigen“ Lebens berauben, was sozial aus den schon oben genannten Gründen der „Totenfürsorge“ wohl inakzeptabel wäre. Eine Körperbestattungs- oder, noch extremer, Mumifizierungspraxis wäre in einem solchen Fall also ein direkter Reflex einer ganz bestimmten Jenseitsvorstellung.

Gerade aus Zeiten und Räumen, aus denen sich (wenigstens auch, wenn auch nicht nur) beigabenreiche Gräber finden lassen, wie das nicht zuletzt im ersten vorchristlichen Jahrtausend in manchen Regionen Mittel- und Westeuropas der Fall ist, hat die Archäologie bis vor relativ kurzer Zeit gerne so getan, als ob diese Gräber im wortwörtlichen Sinn ein „Spiegel des Lebens“ wären (siehe dazu z. B., wenn auch dort nicht ganz so wörtlich gemeint, HAFFNER et al. 1989), also einen direkten Einblick in gesellschaftliche Verhältnisse in der Gemeinschaft der Lebenden erlauben würden. Heute ist diese Ansicht wenigstens stark umstritten, wenn nicht als überholt weitgehend ad acta gelegt (siehe dazu z. B. KARL 2006, 335-341; REBAY 2006, 199-201; TOMEDI 2002, 283-287). Dennoch ist diese Metapher vielleicht nicht völlig abwegig, wenn wir davon ausgehen, dass die beigabenreichen Gräber nicht einen „Spiegel des diesseitigen Lebens“ darstellen, sondern vielmehr ein „Bild des (erhofften) jenseitigen Lebens“ zeichnen.

Zwar ist nicht von der Hand zu weisen, dass Gräber auch, wie schon Georg KOSSACK (1980, 40-41) bemerkte, eine „Charakterisierung des Toten durch die Hinterbliebenen“ darstellen, dass also Sachgüter im Grab, wie das Gerhard TOMEDI (2002, 284) ausgedrückt hat, ihre Besitzer in der Art bezeichnen, wie es Polybios (6,53) für das spätrepublikanische Rom beschreibt, „nämlich dass die *imagines* der Ahnen – Figürchen aus Wachs mit portaitartigem Charakter, deren soziale Funktion (*tituli*) anhand der Insignien erkennbar waren – bei den Leichenzügen adeliger Familien mitgeführt wurden“ (TOMEDI 2002, 284). Dennoch ist eine Charakterisierung des Toten durch die Hinterbliebenen, insbesondere bei im öffentlichen Raum stattfindenden Teilen des Begräbnisrituals, keineswegs im Widerspruch zu den Jenseitsvorstellungen zu sehen: der Tote und seine Leistungen mögen durchaus durch seine Hinterbliebenen positiv überzeichnet worden sein. Dies zielte jedoch nicht zuletzt darauf ab, dem Toten im Jenseits einen guten Platz zu verschaffen, idealerweise sogar einen besseren, als er sich es vielleicht tatsächlich verdient hatte. Dass dies auch die sicherlich nicht völlig unerwünschte Nebenwirkung hatte (oder wenigstens haben sollte), auch die Hinterbliebenen selbst in einem möglichst positiven Licht erscheinen zu lassen, tut dem keinen Abbruch.

Geht man also davon aus, dass das „regulär“ angelegte Grab in Gesellschaften, in denen wenigstens manche Gräber im Rahmen dieser Regeln ausgesprochen reich mit Beigaben ausgestattet wurden, den (erhofften) Platz des Toten im Jenseits zeigt, kann man wohl davon ausgehen, dass sowohl die im Grab enthaltenen Sachgüter als auch bis zu einem gewissen Grad das Grab selbst ein Bild des (Toten im) Jenseits zeichnen. Dies gilt gerade bei beigabenreichen Gräbern, denn ginge es nur um die Charakterisierung des Toten gegenüber den ihn Überlebenden, z. B. als besonders wohlhabendes Mitglied der Gesellschaft, dann wäre die Deponierung bedeutenderer Mengen dieses Reichtums im Grab selbst nicht nötig: es würde zum Erreichen dieses Zweckes für die Hinterbliebenen des Toten völlig genügen, diesen Reichtum bei den öffentlich sichtbaren Teilen des Bestattungsrituals zu zeigen, um ihn dann wieder mit nach Hause zu nehmen und weiter Nutzen daraus ziehen zu können. Auch wenn man davon ausgehen will, dass die Vernichtung dieses Reichtums im Sinne eines Potlatch (HARKIN 2001) primär dazu diente zu zeigen, dass es sich die Hinterbliebenen leisten konnten hochwertige Güter permanent aus dem Verkehr zu ziehen, bringt dessen Deponierung im Grab keinen Vorteil gegenüber anderen Formen der kompetitiven Konsumation von Reichtum: selbst unter dieser Annahme impliziert die Vergrabung dieses Reichtums mit dem Toten, dass dieser jenen Reichtum in irgendeinem Sinne „ins Jenseits mitnehmen“ kann.

In vormodernen Gesellschaften, in denen spritueller und ‚mundaner‘ Lebensbereiche nicht klar voneinander abgegrenzt sind, ist davon auszugehen, dass eine solche „Selbstinszenierung“ der Hinterbliebenen durch das Begräbnis auch zur Festigung ihrer gesellschaftlichen Machtposition neuerlich mit den gesellschaftlichen Jenseitsvorstellungen gekoppelt ist. Wenn man nun impliziert, dass insbesondere reiche Begräbnisse generell weit mehr mit der Darstellung, Erhaltung und Legitimation von Machtstrukturen in der Gesellschaft der Lebenden zu tun haben als mit dem Toten selbst (siehe z. B. PARKER PEARSON 1999, 86-87), ist davon auszugehen, dass die Ausstattung des Toten ihm in seinen jenseitigen Nachleben so „einrichten“ soll, dass er von dort aus auch den tatsächlich von seinen Hinterbliebenen erwünschten Einfluss auf das Diesseits nehmen kann. Ist ein „beigabenreiches“ Grab also „häuslich“ eingerichtet, kann man mit guter Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass es – wenigstens auch – den „jenseitigen“ Wohnort des Toten darstellt bzw. diesen auch ganz aktiv möglichst „dem Toten angemessen“ erzeugen soll.

Die mehr oder minder „häusliche“ Einrichtung von spätprähistorischen Gräbern in manchen Bereichen Mittel- und Westeuropas ist natürlich insbesondere bei den sogenannten „Fürsten-“ oder, vielleicht besser ausgedrückt, Prunkgräbern der Hallstattkultur augenfällig, insbesondere bei den bekanntesten Beispielen wie jenem von Hochdorf. In diesem finden sich ja bekanntermaßen neben der Kline, auf der der Tote gebettet war, auch ein Festgeschirrsatz samt zugehörigen Trinkhörnern für den Gastgeber und acht Gäste, ein großer Met-Kessel, der vierrädrige Wagen sowie einige andere Gerätschaften, alles noch dazu in feine Stoffe verpackt. Die Ausstattung anderer Gräber, wenn auch weniger spektakulär, geht ebenso oftmals über ein notwendiges Minimum hinaus, so zum Beispiel bei Frühlatènegräbern in Niederösterreich (siehe dazu z. B. NEUGEBAUER 1992, 54), in denen sich neben dem ins Grab gebetteten Toten und dessen persönlicher Ausstattung regelhaft auch ein Gefäßkeramiksatz und Fleischspeisebeigaben finden. Wiederum anderswo, nämlich in Wederath-Belginum, finden wir in einem Spätlatène-Brandgrab auch schon mal ein Holzmöbelstück, wie in Grab 1311 (CORDIE-HACKENBERG 1989, 194-6). Ähnliches findet sich aber auch zum Beispiel in Teilen Großbritanniens in der Spätlatènezeit, wie in einigen „belgischen“ Gräbern der Aylesford-Swarling-Kultur (CUNLIFFE 2004, 61-2).

Dabei ist „häusliche“ Einrichtung natürlich nicht unbedingt als tatsächlich „wie ein (gleichzeitiges) Haus eingerichtet“ zu verstehen: das Grab ist eben nicht „Spiegel des Lebens“ und damit auch nicht ein Abbild des Hauses, in dem der in seinem „häuslich“ eingerichteten Grab Bestattete gelebt hatte. Vielmehr wird selektiv bestimmter „Hausrat“ ausgewählt ins Grab gelegt, der in der bestatteten Gemeinschaft wohl als relevant und aussagekräftig betrachtet wurde, wie eben in besonders herausragenden Gräbern „Festgeschirr“ und manchmal auch Utensilien zur Zubereitung des Festmahls (so z. B. in Baldock in Großbritannien zwei eiserne Feuerböcke; CUNLIFFE 2004, 61). Aber es ist nichtsdestotrotz Gut, das, wenigstens mehrheitlich, „häuslich“ in dem Sinn ist, dass es mit dem Wohnort der verstorbenen Person zu tun hatte: Trink- und Speisegerät samt zugehörigen Getränken und Speisen, Mobiliar und andere Dinge, die der Verstorbene im Leben dafür gebraucht haben könnte, und im Jenseits brauchen können würde, um Gäste zu bewirten. Es ist eben nicht Gut, das den Toten als arbeitenden Menschen mit bestimmten „beruflichen“ Aufgaben kennzeichnet: es wird dem Bauern nicht die Pflugschar oder die Sichel mitgegeben, die ihn als Bauern kennzeichnen, dem Handwerker (mit wenigen Ausnahmen) scheinbar nicht sein Werkzeug, das ihn als Handwerker eines bestimmten Faches zeigt, sondern das, was er vorzufinden hofft, wenn er in die „gute Stube“ kommt und einen gemütlichen Abend daheim verbringen will.

Natürlich ist es in Ermangelung detaillierter indigener historischer Nachrichten über die Glaubens- und vor allem Jenseitsvorstellungen spätprähistorischer Gesellschaften in Mittel- und Westeuropa – die noch dazu mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sowohl

zeitlich wie räumlich wenigstens bis zu einem gewissen Grad unterschiedlich waren – einigermaßen schwierig, konkrete Aussagen darüber zu machen, ob und inwieweit diese tatsächlich die Vorstellung des (archäologisch fassbaren „regulären“) Grabes als „Haus des Toten“ beinhalteten. Dennoch scheint die Vorstellung, dass das Grab der Wohnort und in diesem Sinn auch das „Haus“ des Toten war, im frühen Europa durchaus nicht ungewöhnlich. So zum Beispiel reflektieren etruskische Gräber in ihrer Architektur, Einrichtung und Ausstattung die von Häusern und manche Nekropolen sogar in ihrer Gesamtheit die Anlage von Städten (PRAYON 2000, 335). Ebenso war im antiken Rom die Vorstellung durchaus populär, dass die Toten in gewissem Sinn in ihrem Grab „wohnten“. Dies hatte den Effekt, dass Mausoleen und andere Sepulkralbauten teilweise in an die Häuser der Lebenden erinnernder Form gestaltet und mit entsprechenden Dekorationen und „Hausrat“ ausgestattet, also ebenfalls „häuslich“ gemacht, wurden (TOYNBEE 1996, 37-8). Eine ähnliche Vorstellung spiegelt sich wohl auch in den Hausurnen der spätprähistorischen Villanova- und Hausurnenkulturen wieder. In der altirischen Literatur erscheinen beispielsweise alte Gräber – hier allerdings primär megalithische Anlagen wie die Großgrabhügel von Brú na Bóinne (Newgrange; HERITY – EOGAN 1989, 58-61) – als Wohnorte, als „andersweltliche Paläste“, der irischen Helden bzw. „Götter“ der fernen Vergangenheit, so z. B. Lug, das mutmaßliche irische Äquivalent des für das eisenzeitliche Europa belegten „keltischen“ Gottes Lugus (KOCH 2006, 296-7). Dies lässt zumindest vermuten, dass die „häuslich“ ausgestatteten „regulären“ Bestattungen der Hallstatt- und Latènezeit in Mittel- und Westeuropa ebenfalls Reflex einer Jenseitsvorstellung waren, die die letzte Ruhestätte des Toten wenigstens in einem übertragenen Sinn als sein „Haus“, als seinen „jenseitigen“ Wohnort, betrachtete.

Nimmt man dies an, kann man auch vermuten, dass die ebenfalls im spätprähistorischen Mittel- und Westeuropa gewöhnlich bestehende räumliche Trennung des Gräberfeldes von der Siedlung – die nicht immer unbedingt stark sein muss, aber dennoch in der Regel gegeben ist – ebenfalls bestehende Jenseitsvorstellungen der Bestattungsgemeinschaft widerspiegelt: lebt der Tote im Grab „jenseitig“ weiter und ist das Gräberfeld räumlich vom Wohnort der Lebenden getrennt, kann man dies als möglichen Hinweis auf eine Vorstellung von einem eben auch „jenseits“ der Welt der Lebenden existierenden, von diesem auch räumlich getrennten, „Totenreich“ interpretieren.

Auch das bereits im Zwölftafelgesetz fassbare römische gesetzliche Verbot, dass Tote nicht im Stadtgebiet begraben werden durften (FLACH 2004, 146; TOYNBEE 1996, 48-49), lässt sich wenigstens bis zu einem gewissen Grad mit der Vorstellung eines räumlich von der Welt der Lebenden getrennten Totenreichs in Verbindung bringen. Dies kann auch bedingt sein durch die Ängste davor, dass im Siedlungsraum der Lebenden bestattete Tote ebendort dann umgehen würden, sowie durch die ebenfalls gegebene praktische „hygienische“ Notwendigkeit Bestattungen nicht in städtischem Raum anzulegen.

Damit lässt sich – mit aller gebotenen Vorsicht – grob eine möglicherweise im spätprähistorischen Mittel- und Westeuropa mehr oder minder stark verbreitete Jenseitsvorstellung skizzieren, die dem entspricht, was wir z. B. aus den genannten römischen und anderen klassischen antiken und frühmittelalterlichen Beispielen kennen: der Verstorbene würde durch bzw. nach seinem Ableben in ein von der Welt der Lebenden getrenntes Totenreich reisen, wobei sein Grab mehr oder minder unmittelbar Teil dieses Totenreichs und dort, wenigstens in gewissem Sinn, sein Wohnort, sein „Haus“, sein würde. Dieses „Haus“ wurde dann wohl auch von den Hinterbliebenen eines Verstorbenen so „ingerichtet“, wie sie es sich – im Rahmen ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit – für das jenseitige Leben dieses Verstorbenen gewünscht hätten.

Das Grab im Haus

Gräberfelder mit regulären Gräbern sind nicht die einzigen Orte, von denen wir spätprähistorische Bestattungen aus Mittel- und Westeuropa kennen. Wir kennen vielmehr auch Bestattungen im Siedlungskontext – selbst aus Regionen und Zeiten, aus denen wir spätprähistorische Gräberfelder mit regulären Gräbern haben, aber noch viel mehr aus Regionen und Zeiten, wo wir keine oder nur kaum solche Gräberfelder kennen. Dies sind, in den Regionen aus den Zeiten, aus denen wir reguläre Bestattungen in Gräberfeldern kennen, oftmals hauptsächlich Kindergräber (siehe dazu z. B. KARL – LÖCKER 2011), aber nicht unbedingt ausschließlich solche. In anderen Regionen und/oder zu anderen Zeiten scheint hingegen die Bestattung im Siedlungskontext, wenn auch nicht unbedingt im Haus, ob nun im Sehnverband, verbrannt oder nach Exkarnation, eine häufig gewählte Form der Entsorgung der sterblichen Überreste von Toten gewesen zu sein, so z. B. in vielen Teilen Großbritanniens (siehe dazu z. B. BRADLEY 2007, 250) oder auch in Deutschland in der späteren Latènezeit (HAHN 1992; LANGE 1983; 1995). Dabei lassen sich durchaus auch selektive Deponierungsmuster beobachten, so z. B. in Danebury eine Trennung zwischen erwachsenen Individuen und Kindern, wobei letztere oft in Hausbefunden angetroffen wurden. In Glastonbury wurden die Schädel adulter Individuen primär entlang des Siedlungsrandes gefunden, die Überreste von Kindern hingegen primär im Kontext von Hausplattformen (BRADLEY 2007, 250 mit weiterführender Literatur).

Zwar hat J.D. HILL (1995, 105-106) durchaus nicht unberechtigt darauf hingewiesen, dass die in eisenzeitlichen Siedlungen in Wessex angetroffenen menschlichen Überreste oft erstaunlich ähnlich wie tierische Überreste behandelt zu sein worden scheinen. Es werden aber auch nicht genug Überreste von verstorbenen Individuen in Siedlungskontexten angetroffen, dass man davon ausgehen könnte, dass damit „die Bestattungssitte“ der Gesamtbevölkerung erfasst wird: die überwiegende Mehrheit der Verstorbenen dürfte auch in jenen Teilen Großbritanniens, in denen häufig menschliche Überreste in Siedlungskontexten angetroffen werden, in einer Weise bestattet worden sein, die sich archäologisch gar nicht fassen lässt. Hill argumentiert daher, dass man diese menschlichen Überreste in Siedlungskontexten eventuell überhaupt nicht als Teil der „Bestattungspraxis“ spätprähistorischer Gesellschaften in Wessex ansehen sollte, sondern als davon separaten Teil des gesellschaftlichen Ritualverhaltens. Diese könnten ebenso gut die Überreste von Menschenopfern darstellen, die neben und genauso wie Tieropfer durchgeführt worden sein könnten, wie von anderen rituellen Handlungen, für deren Durchführung menschliche ebenso wie tierische Überreste benötigt wurden, z. B. Fruchtbarkeitsriten (HILL 1995, 105-106).

Trotz der berechtigten Einwände von Hill bleibt durchaus die Möglichkeit bestehen, dass wir in den Deponierungen menschlicher Überreste in spätprähistorischen Siedlungen in Mittel- und Westeuropa durchaus tatsächlich Bestattungen in einem gesellschaftlichen Vorstellungen entsprechenden Bestattungsritus vor uns haben. Dieser Bestattungsritus muss natürlich keineswegs der einzige gewesen sein, der von den in den Regionen und Zeiten lebenden Bevölkerungen, aus denen wir derartige Befunde kennen, praktiziert wurde: HILL (1995, 105-6) liegt sicher nicht falsch, wenn er feststellt, dass wir, selbst wo wir zahlreiche menschliche Überreste in Siedlungskontexten finden, wohl die Bestattungen der Mehrheit der Bevölkerung archäologisch nicht fassen können, es also auch jeweils wenigstens einen anderen Bestattungsritus (wenn nicht mehrere andere solche Riten) gab, der archäologisch keinen Niederschlag hinterlassen zu haben scheint.

Dass es sich, wenigstens bei manchen Deponierungen menschlicher Überreste in Siedlungskontexten, tatsächlich um Bestattungen handelt, bzw. Bestattungen in Siedlungskontexten durchaus vorkamen, könnte sich eben auch an diversen Befundbeobachtungen



Abb. 1. Steinverkleidete Gruben CN 1239 und 1252 aus Meillionydd, Nordwestwales (Photo: C. Ryan Young, Prifysgol Bangor University).

zeigen. So zum Beispiel sind die bereits erwähnten unterschiedlichen Verteilungsmuster in der Deponierung von menschlichen Überresten in Siedlungen wie Danebury und dem Glastonbury Lake Village (BRADLEY 2007, 250) zwar durchaus auch anders interpretierbar, dennoch erscheint der sehr häufig gegebene räumliche Bezug zwischen der Deponierung von Überresten von Kleinkindern und Hausbefunden, auch im Vergleich mit der Beobachtbarkeit ähnlicher Bezüge in anderen Regionen Europas (siehe KARL – LÖCKER 2011), doch eher als Hinweis auf eine weit verbreitete „Sonder“-Bestattungsregel für Säuglinge und Kleinkinder denn als Hinweis auf z. B. eine „Kinderbauopferpraxis“ – obwohl natürlich Letzteres auch nicht mit Gewissheit ausgeschlossen werden kann.

Auch andere Befunde weisen darauf hin, dass es eine mehr oder minder „reguläre“ Bestattungspraxis im Siedlungskontext zumindest in manchen Räumen und zu manchen Zeiten im spätprähistorischen Mittel- und Westeuropa gab. So zum Beispiel bietet sich in Wales ein durchaus gemischtes Bild spätprähistorischer Bestattungspraxis mit zahlreichen verschiedenen Bestattungsriten, die entweder gleichzeitig zu- oder teilweise in rascher Abfolge aufeinander existierten, zu denen aber jedenfalls auch die Bestattung im Siedlungskontext zu gehören scheint (DAVIES – LYNCH 2000, 211-213). Dabei kommen sowohl mehr oder minder „reguläre“ Bestattungen, d. h. die Deponierung vollständiger menschlicher Skelette im Sehnverband, sowohl in gestreckter Rückenlage als auch in Hockerstellung, aber auch gelegentlich Brandbestattungen, oft auch in jene die Siedlungen umgebenden Gräben oder in Siedlungsbefunden selbst vor (DAVIES – LYNCH 2000, 212-213).

Ebenso können Befunde in Siedlungskontexten, die auf Grund des hohen Bodensäuregehaltes zwar keine menschlichen Knochenreste, dafür aber ungewöhnliche Fundensembles oder Funde in besonderen Fundlagen enthalten, eventuell als Hinweise auf eine Bestattungspraxis im Siedlungskontext geben. So zum Beispiel konnten bei den Ausgrabungen in Meillionydd in Nordwestwales, die von Kate Waddington und Katharina Moeller gemeinsam mit dem Autor dieses Beitrags geleitet werden, mehrere Befund- und Fundverteilungsbeobachtungen gemacht werden, die auf Grund ihrer Ungewöhnlichkeit im Vergleich mit dem restlichen Siedlungsbefund als mögliche Hinweise auf Bestattungen im Siedlungskontext interpretiert werden können. Dazu gehört die Beobachtung von extrem stark korrodierten Metallfunden, die im Bereich des die 2. Hauptphase der Besiedlung der Fundstelle eingrenzenden U-förmigen Grabens gemacht wurden und steinverkleideter Gruben in den Böden zweier Rundhäuser (Abb. 1), von denen insbesondere die in der Abbildung Gezeigten mit einem steinernen Spinnwirtel, blauen Glasperlen und einer steinernen Mörserschale eine ungewöhnlich hohe Anzahl intentionell gefertigter Fundgegenstände enthielt, ganz im Gegensatz zur sonst in Gruben- und anderen eingetieften Befunden (wie Rundhausplattformen) gegebenen extremen Fundarmut (Durchschnitt: $< 0,01$ pro m^3 ; steinverkleidete Gruben CN 1239, 1252: $8,9$ pro m^3). Auch hier besteht natürlich die Möglichkeit, dass es sich um intentionelle „rituelle“ Deponierungen

handelt, die nicht Teil eines Bestattungsritus, sondern sonstiger ritueller Handlungen sind. Die besondere architektonische Gestaltung solcher Gruben wie den Letztgenannten sind durch die sonst bei (wenigstens annähernd) gleichzeitigen Vorratsgruben fehlende Steinverkleidung doch auffällig und potentiell mit ebenfalls annähernd zeitgleich vereinzelt vorkommenden Steinkistengräbern (DAVIES – LYNCH 2000, 213) vergleichbar.

Hinweise wie die Genannten zeigen jedenfalls – und zwar selbst wenn man sie nicht als „Bestattungen“ im engeren Sinn, sondern als Teil anderer ritueller Handlungen, in denen menschliche Überreste Verwendung fanden, interpretieren möchte – einen deutlich anderen Umgang mit Toten bzw. deren Überresten als jener, der sich an „regulären“ Gräbern in Gräberfeldern zeigt. Auch und insbesondere ist der Kontext der Deponierung bzw., wenn es sich tatsächlich um einen Bestattungsritus im engeren Sinn handelt, der Bestattung menschlicher Überreste ein dramatisch anderer als der einer Bestattung im „regulären Grab“ im Gräberfeld; eben nicht räumlich getrennt von Siedlungs- und teilweise gar Wohnraum der Lebenden, sondern in diesen integriert. Der Verstorbene bekommt, sozusagen, nicht sein eigenes Haus an einem eigenen Platz, sondern bleibt im Wohnbereich der Lebenden, potentiell sogar tatsächlich direkt in „deren“ Haus.

Dies ist insbesondere bei Kinderbestattungen im Siedlungskontext nicht besonders ungewöhnlich und sogar, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, mit Vorstellungen wie den römischen zu einem räumlich von der Welt der Lebenden getrennten „Totenreich“ vereinbar. In Rom war es ja zum Beispiel laut Fulgentius „in früheren Zeiten“ die für verstorbene Kleinkinder, die vor dem vierzigsten Lebensstag verstorben waren, vorgesehene Bestattungsform nicht die im „regulären Grab“ außerhalb des gewöhnlichen Siedlungsraums der Lebenden, sondern vielmehr die Bestattung unter dem Vordach des Hauses, in den sogenannten *suggrundaria* (KARL – LÖCKER 2011, 42). Dies passt, wenigstens grundsätzlich, nicht schlecht mit der bei Vergil belegten Idee einer „dreiteiligen“ Unterwelt zusammen, in der Kinder und generell zu früh Verstorbene im Limbo verweilen, sozusagen im „Warteraum“ unmittelbar innerhalb der Tore der Unterwelt. Sie müssen (oder dürfen) nicht in die „entfernter“ liegenden Teile des Totenreichs weiterreisen, wo sie entweder für ihre Verfehlungen durch grausame Foltern bestraft oder für ihren hervorragenden Lebenswandel damit belohnt werden, die ihnen im Leben lieben Vergnügen gänzlich unbeschwert genießen zu können (TOYNBEE 1996, 36).

Alternativ ist es aber auch möglich, dass Kinderbestattungen im Haus- bzw. Siedlungsbereich mit einer Wiedergeburtsvorstellung zusammenhängen, wie sie sich vielleicht in der altirischen Sage Táin Bó Cúailgne angedeutet finden könnte (KINSELLA 1990, 22-23). In dieser wird auch von der Empfängnis und Geburt ihres Haupthelden, Cú Chulainn, erzählt: die Schwester von König Conchobor, Deichtine, bekam bei einem „zufälligen“ Besuch in Brú na Bóinne auf „magische“ Art und Weise ein Ziehkind, das jedoch bald krank wurde und starb. Erschöpft von der Trauer um ihr Ziehkind wurde sie durstig und schluckte gemeinsam mit dem ihr gereichten Getränk unabsichtlich ein kleines Tierchen, nur um in der folgenden Nacht von einem Besuch von Lug zu träumen. In diesem Traum erklärte dieser ihr, dass er sie nach Brú na Bóinne geleitet und dort mit ihr geschlafen und das Ziehkind, dass sie großgezogen habe, ihr gemeinsames Kind gewesen sei, das er nun neuerlich in ihren Leib gepflanzt habe; der Knabe, den sie gebären würde, solle den Namen Sétanta erhalten. Sie wurde daraufhin schwanger und ihr Bruder verheiratete sie deshalb an einen seiner Gefolgsleute, doch es war ihr so peinlich als Schwangere mit ihrem Mann ins Bett zu steigen, dass sie krank wurde und erneut das Kind verlor. Erst beim dritten Versuch, nun mit ihrem Ehemann, wurde sie neuerlich schwanger und gebar einen Sohn, der nun schließlich den Namen Sétanta und später den „Heldennamen“ Cú Chulainn erhielt. Nimmt man eine derartige Wiedergeburtsvorstellung für Kinder an, wenigstens für Kinder bis zu einem gewissen Alter, lassen sich Kinderbestattungen im Siedlungs- und in diesem wieder insbesondere im Kontext von Hausbefunden durchaus als

Versuch deuten, dem verstorbenen Kind den Weg zurück in die Welt der Lebenden möglichst zu erleichtern. Wird das Kind dort bestattet, wo seine Eltern wohnen und wohl auch gewöhnlich miteinander schlafen, ist die Länge des „Wegs zurück“ praktisch auf Null reduziert.

Beide dieser Erklärungen funktionieren einigermaßen gut, wenn es sich bei der archäologisch erfassten Kinderbestattung um eine Bestattung eines Kinderleichnams im Sehnenverband handelt. Denn bei einer solchen Bestattung ist der wesentlichste Unterschied zu einer Bestattung in einem „regulären Grab“ auf einem Gräberfeld der Bestattungsort. Der Leichnam des verstorbenen Kindes wird im Wesentlichen nicht anders behandelt als der Leichnam eines im Gräberfeld bestatteten Individuums: das jeweilige Individuum stirbt und wird – ob nun gleich oder erst, wenn sich eine geeignete Gelegenheit ergibt, (siehe dazu KARL – LÖCKER 2011, 38) – begraben. Der Leichnam selbst bleibt, sozusagen, im Bestattungsprozess „unangetastet“ und „passiv“.

Anders verhält es sich hingegen, wenn Leichname, ob nun von Kindern oder Erwachsenen, im Rahmen des Bestattungsritus bzw. anderer ritueller Handlungen im Siedlungskontext nicht als Ganzes im Sehnenverband deponiert sondern als Teilskelette oder überhaupt in ihre Einzelteile zerlegt deponiert wurden. Bei solchen Leichenteildeponierungen, die wie gesagt nicht unbedingt im Kontext eines Bestattungsritus gesehen werden müssen, aber sehr wohl in einem solchen Kontext gesehen werden können, ist es weit schwieriger, dies mit einer Jenseitsvorstellung mit einem von der Welt der Lebenden auch räumlich getrennt imaginierten Totenreich in Einklang zu bringen. Beobachtungen wie jene von Glastonbury Lake Village (BRADLEY 2007, 250), dass die Schädel erwachsener Individuen am Perimeter der Siedlung, Kinderskelette hingegen in Hauskontexten innerhalb des Siedlungsraums begraben wurden, lassen sich vielleicht noch mit einem Sonderbestattungsritus für Kinder verbunden mit einem Kopfkult erklären, wie er für die europäische Eisenzeit ja wenigstens andernorts auch historisch belegt ist. Eine solche Erklärung ist mit einzelnen Langknochenteilen und Teilskeletten bzw. Skeletten mit fehlenden Teilen (z. B. einzelnen Gliedmaßen; HILL 1995, 105-7) nicht möglich oder enorm schwierig: der einbalsamierte Kopf – und Diodorus Siculus berichtet von einbalsamierten Köpfen besiegtter Gegner (HOFENEDER 2005, 143-146) – lässt sich lange Zeit als das betroffene Individuum erkennen, eines seiner Beine oder Arme, oder gar nur sein Oberarm, hingegen wohl eher nicht.

Die im Siedlungsraum nach einer im Rahmen eines Bestattungsrituals und/oder für andere Riten im Siedlungskontext vorgenommenen Exkarnation (ob die Exkarnation selbst nun in oder außerhalb des Siedlungskontextes stattfand) deponierten Teilskelette oder Leicheneinzelteile sind eben ganz konkret nicht vom Siedlungsraum der Lebenden getrennt; mehr noch, der Leichnam des Toten spielt in diesem Prozess, wenn man so will, eine „aktive“ Rolle, und zwar auch und insbesondere nach seinem Tod. Die Lebenden „brauchen“ offenbar den Toten auch nach seinem Ableben weiterhin in der Welt der Lebenden, er wird nach seinem Ableben wieder in den Wohnraum der Lebenden re-integriert, wenn auch nun in anderer Form. Dies mag – im Sinne eines Wiedergeburtsglaubens – dem Zweck gedient haben dem Toten den Weg zurück in die Welt der Lebenden zu zeigen und ihm damit zu gestatten in der nächstgeborenen Generation wieder in „seiner“ Gemeinschaft der Lebenden einzutreten. Möglicherweise verfolgte diese Praxis den Zweck, dass der Verstorbene als „Geist“ (in Ermangelung eines besseren Wortes) sozusagen zwischen den Lebenden weiter existieren und nun in dieser Form weiter zum Leben der Siedlungsgemeinschaft beitragen konnte.

Ein Beispiel für die Vorstellung, dass einem „zerteilten“ Verstorbenen eine solche „post-mortale“ aktive Funktion zugeschrieben werden konnte, findet sich auch tatsächlich in der mittelalterlichen walisischen Literatur, nämlich im zweiten Zweig des Mabinogion (GANTZ 1976, 79-81). In diesem wird davon erzählt, dass Bran Bedigeidfran („der gesegnete Rabe“), der König der Insel Britannien, der in London zum König gekrönt worden war, bei einer Straf-

expedition nach Irland tödlich verwundet wurde. Nachdem er – er war ein Riese – zu groß war um mit einem Schiff über die irische See zurückgebracht werden zu können, befahl er seinen nach der Strafexpedition verbliebenen sieben Gefährten, ihm den Kopf abzuschlagen und diesen – natürlich erst nachdem er seine Gefährten 87 Jahre lang unterhalten habe, als ob er sich noch unter den Lebenden befände – am „weißen Hügel“ in London mit Blickrichtung nach Frankreich zu vergraben. Dies geschieht wie vorhergesagt, seine Gefährten vergraben schließlich den Kopf am genannten Ort und bis zu seiner Wiederentdeckung beschützt sein Haupt die Insel Britannien vor Bedrohungen von Übersee. Ein ähnliches Motiv findet sich in der Erzählung über die Beisetzung des „guten“ König Vortimer (einem „Gegenspieler“ Vortigners, des legendären britischen Fürsten, der laut mittelalterlicher Erzählungen die Angelsachsen ins Land geholt haben soll): seine Gebeine sollten in den wichtigsten Seehäfen der Insel Britannien beigesetzt werden, um Invasionen zu verhindern (BIRKHAN 1997, 821). Setzt man eine ähnliche, wenn auch breiter angelegte Vorstellung zur aktiven Rolle wenigstens „wichtiger“, wenn nicht sogar aller, Toten voraus, ist ihre „Einbindung“ in den Kontext „ihrer“ Siedlung natürlich essentiell und muss dann wohl auch in einem Bestattungsritus irgendwie erzeugt werden, eben zum Beispiel indem man ihre nach Exkarnation verbliebenen Knochen „strategisch“ in der Siedlung (und potentiell über das zur Siedlung gehörende Land) verteilt.

Wir sehen hier also eventuell Hinweise auf andere Jenseitsvorstellungen ausgedrückt. Einerseits kann dies auf einen Glauben an eine Wiedergeburt des Verstorbenen in der Welt der Lebenden weisen – eine Vorstellung, die wir schließlich auch in antiken Nachrichten über keltische Jenseitsvorstellungen bei Diodorus Siculus belegt finden (HOFENEDER 2005, 138-141), samt Querverweis zu der Ähnlichkeit dieser mit pythagoräischen Lehren zur Seelenwanderung. Andererseits könnten diese Praktiken Ausdruck des Glaubens an ein Fortleben des Verstorbenen sein, wenn auch in anderer Form, in einer sich mehr oder minder vollständig räumlich mit der Welt der Lebenden überschneidenden oder wenigstens mit dieser in einer unspezifischen räumlichen Beziehung stehenden Welt, von der aus er auch weiterhin aktiv ins „Diesseits“ eingreifen kann (und soll). Dies würde etwa dem entsprechen, wie die „Anderswelt“ der irischen und walisischen Sagentraditionen mit der Welt der Lebenden korreliert (CAREY 2006, 1405).

Das Haus als Grab

Eventuell kann die Reintegration der Verstorbenen in den Lebensraum der Lebenden aber sogar noch weiter gehen als das und nicht nur der Siedlungsraum allgemein als Ort fungieren, an dem Überreste Verstorbener aktiv in das rituelle Leben der Lebenden eingebunden werden, oder die Gräber lieber Verstorbener in einem Haus der Lebenden selbst angelegt werden, sondern die Häuser der Verstorbenen auch ihre Gräber werden. In diesem Fall bleibt also nicht nur der Tote in der Siedlungsgemeinschaft integriert, sondern lebt wenigstens im übertragenen Sinn, sogar in seinem eigenen Haus weiter.

Bei den bereits erwähnten Ausgrabungen in Meillionydd (Abb. 2) in Nordwales ließ sich zum Beispiel beobachten, dass Rundhäuser aus den in der chronologischen Siedlungsentwicklung späteren, in Trockenmauertechnik errichteten Bauphasen, von denen inzwischen bis zu 13 ganz oder teilweise ausgegraben werden konnten, auffallend häufig eine sehr lockere Steinverfüllung aufwiesen, in der sich ein hoher Anteil von Steinen fand, die Hitze einwirkung ausgesetzt waren (Abb. 3). Dabei handelt es sich in der Regel nicht etwa um einen Verstoß der Rundhauswände, die nach Aufgabe des Hauses einfach in dessen Innenraum gestürzt waren (oder wurden) und diesen somit verfüllt hatten (obwohl sich Wandverstoß im Fall wenigstens eines Hauses auch beobachten ließ, in diesem aber nur einen Teil des Verfüllmaterials ausmachte), sondern um eine offenbar intentionell eingebrachte zusätzliche Verfüllung. Dies ist

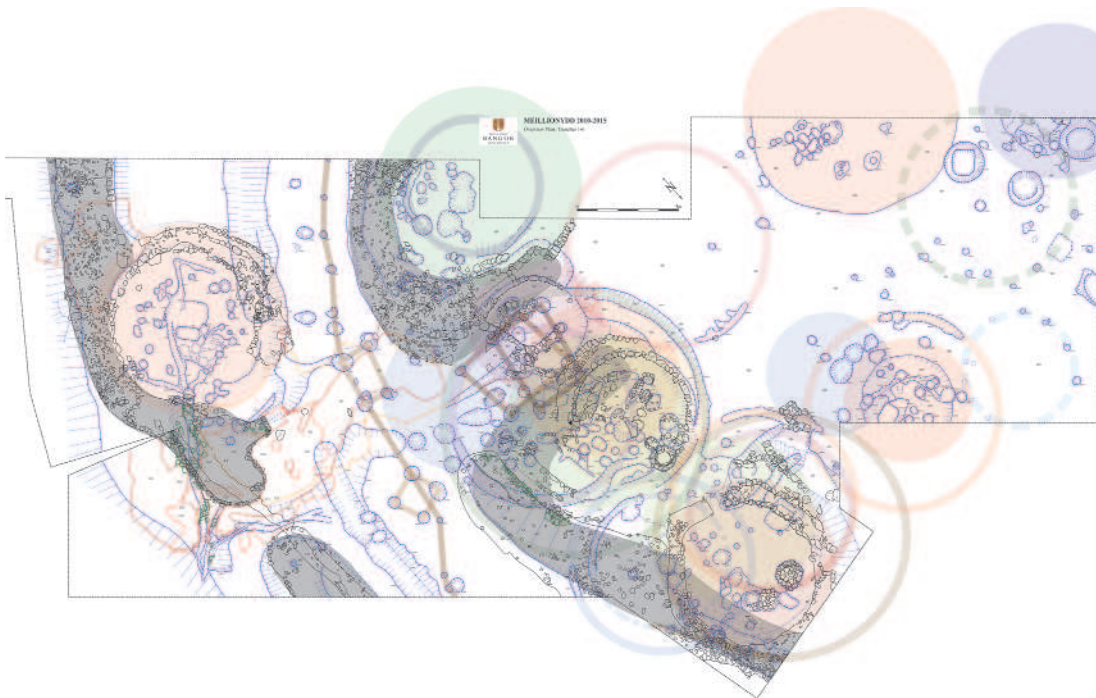


Abb. 2. Interpretierter Plan der Grabungen 2010-2015 in Meillonydd, Nordwest-Wales. Rundhäuser aus Steinbauphasen: ausgefüllte Kreise. Zu beachten ist insbesondere der Cluster von insgesamt fünf Steinrundhäusern nahe der Mitte des Bildes, die nacheinander in das ehemalige (durch die späteren Einbauten weitgehend zerstörte) Zangentor in den inneren Ringwall der Anlage gebaut wurden.

eine Praxis, die auch von mittelbronzezeitlichen Rundhäusern in manchen Teilen Großbritanniens bereits mehr oder minder gut bekannt ist (vgl. Bestwall Quarry; DARVILL 2007, 190 mit weiterführender Literatur), wobei in dieser Zeit allerdings eine Verlegung des Hauses an einen anderen Ort die Regel zu sein scheint (BRADLEY 2007, 190-192).

Die langdauernde Besiedlung der Fundstelle Meillonydd hatte zur Folge, dass nicht für neugebaute Häuser der nächsten Bauphase ein gänzlich neuer Platz gewählt wurde, sondern teilweise später erbaute Häuser am nahezu gleichen Ort errichtet wurden wie Häuser früherer Phasen.

Die bedeutender Hitze ausgesetzten Steine, die als Verfüllmaterial benutzt wurden oder in diesem wenigstens sehr häufig vorkommen, entsprechen dabei weitgehend dem, was von anderen britischen Fundstellen, insbesondere auch sogenannten „burnt mounds“ (BRADLEY 2007, 214-216) bekannt ist; wobei burnt mounds mittelalterlicher irischer Sagentradition folgend als Kochstellen und die sie charakterisierenden Steine daher als Kochsteine interpretiert wurden. Dies liegt nicht auch zuletzt daran, dass burnt mounds gewöhnlich auch archäologische Spuren von (manchmal Holztröge enthaltenden) „Kochgruben“ erbringen, in denen größere Mengen von Wasser erhitzt worden sein dürften. Dass diese burnt mounds Kochstellen waren, wurde allerdings zuletzt verstärkt angezweifelt und diese stattdessen entweder als „Schwitzhütten“ interpretiert oder auch mit Bestattungsriten in Verbindung gebracht (BRADLEY 2007, 216).

Wenigstens manche der steinverfüllten Rundhäuser in Meillonydd scheinen auch mehr oder minder strukturierte Deponierungen von Kleinfunden zu enthalten, wobei allerdings generell eine besonders auffällige Fundarmut im Verfüllmaterial dieser Rundhäuser zu beobachten ist: sie haben – abgesehen von einigen, vermutlich intentionell deponierten Spinnwirteln (teilweise auch „unbeschädigten“ Halbfabrikaten) und ein oder zwei Mörsern und Mahlsteinen



Abb. 3. Profilschnitt durch die Mauer und das steinverfüllte Innere des Rundhauses in Meillionydd 2010, Schnitt 3, Quadrant B. Rechts der aufrechtstehenden Fluchtstange ist die innere und äußere Trockensteinmauer des Rundhauses mit dazwischenliegender Stein-Erdverfüllung deutlich erkennbar, links der Fluchtstange hingegen die Steinverfüllung des Rundhausinneren. Schon allein der Vergleich der Größe von Trockenmauer- und Verfüllsteinen zeigt, dass es sich bei der Steinverfüllung des Hausinneren nicht um Hausmauerversturz handeln kann (Photo: R. Karl, Prifysgol Bangor University).

(oder deren Fragmenten) – ungewöhnlich wenige intentionell gestaltete Fundgegenstände erbracht. Bei einer Verfüllung des Inneren der bisher in Meillionydd ergrabenen Rundhäuser mit Siedlungsmüll, in dem eventuell mit einem hohen Anteil durch Hitze oder plötzliche Abkühlung zersprungener Kochsteine zu rechnen wäre, wäre doch mit einem weit höheren Anteil anderer „Verlustfunde“ im Verfüllmaterial zu rechnen, selbst wenn man berücksichtigt, dass die nordwestwalisische Eisenzeit akeramisch ist und die sauren Böden vor Ort der Knochen- und Metallfunderhaltung nicht unbedingt zuträglich sind. Dennoch wäre bei einer Verfüllung mit Siedlungsabfall doch mit dem einen oder anderen Bronzefund, wenigstens von Fragmenten von Bronzegegenständen, die sich auch in den lokalen sauren Böden weitgehend problemlos bis heute erhalten haben sollten, zu rechnen und bislang wurde kein einziger solcher entdeckt. Die Auswahl der in den Steinverfüllungen erhaltenen Funde – eben in erster Linie „häusliches“ Steingerät, meist mit Speise- und Textilproduktion assoziierte Kleinfunde – scheint also intentionell erfolgt und die Deponierung dieser Gegenstände im Verfüllmaterial der Rundhäuser somit kein Zufall zu sein.

Bedenkt man, dass die Siedlung von Meillionydd anhand der bisher verfügbaren C14-Daten wohl in der Zeit zwischen etwa 750 (SUERC-38454) und 200 v. Chr. (SUERC-38455), also maximal 550 Jahre, besiedelt war und auf den bisher ergrabenen Flächen auf Grund des hohen Grades stratigraphisch relevanter Verhältnisse wenigstens elf chronologisch aufeinanderfolgende Bauphasen unterschieden werden können, d. h. durchschnittlich maximal 50 Jahre pro Bauphase veranschlagt werden können, liegt die Annahme nahe, dass wohl mit (mindestens) einer neuen Bauphase pro Generation gerechnet werden kann. Zusammen

mit der Verfüllung der Rundhäuser der Steinbauphasen mit Verfüllmaterial, das dem burnt mounds charakterisierenden verbrannten Steinmaterial ähnelt und scheinbar ein intentionell ausgewähltes Spektrum an Kleinfunden, nicht jedoch „normalen“ Siedlungsabfall zu enthalten scheint, scheint es nicht gänzlich abwegig als wenigstens eine mögliche Erklärung dieses Befundes anzunehmen, dass wir hier die Reste eines Bestattungsritus fassen, bei dem Verstorbene nicht außerhalb der Siedlung in einem eigens dafür errichteten Grab bestattet wurden, sondern vielmehr „ihr“ Haus nach ihrem Ableben in ihre letzte Ruhestätte verwandelt wurde. Will man davon ausgehen, dass die einzelnen Bauphasen in Meillionydd nur durchschnittlich 25 Jahre standen, dann ließe sich sogar spekulieren, dass solche als Gräber nachgenutzten Häuser jeweils eine Generation bzw. Bauphase respektiert und erst danach der von ihnen eingenommene Platz wieder verbaut wurde, eventuell sogar im Sinne eines „familiären Wiedergeburtsglaubens“ von direkten Nachfahren der Person, deren Haus am jeweiligen Platz gestanden hatte (also der oder die Enkel/-in, von der man glaubte, dass in ihr die Großmutter / der Großvater wiedergeboren worden war, sein bzw. ihr Haus an der Stelle errichtete, an der der jeweilige Ahne sein Haus / Grab hatte).

Dass das gleichzeitig ein Fortleben bzw. ein Reflex von Praktiken gewesen sein könnte, die zuerst in der Mittelbronzezeit aufgekommen waren, ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen: die Befunde von Meillionydd sind im Bereich des eisenzeitlichen Umfeldes der irischen See kein Einzelfall. Ganz im Gegenteil findet sich ein Parallelbeispiel in einer der prominentesten Fundstellen der späten Eisenzeit in Irland, in Navan Fort (es handelt sich dabei um Emain Macha, den „mythischen“ Sitz des bereits oben erwähnten Königs Conchobor, in der altirischen Sagentradition; MALLORY 2006, 691). Dort wurde ebenfalls ein späteisenzeitliches Gebäude – noch dazu mit einem eindrucksvollen Durchmesser von 40 Metern – am Ende seiner Nutzungsphase mit Steinen ausgefüllt, dann abgebrannt und dann mit einer zusätzlichen Erdaufschüttung (für die die Erde teilweise von weiter entfernter Stelle an den Deponierungs-ort gebracht zu worden sein scheint) versiegelt (LYNN 2003, 17-40). Der zentrale Pfosten dieses Gebäudes ist inzwischen dendrodatiert, das Fälldatum des massiven Eichenpfostens ist im Jahr 95 oder früh im Jahr 94 v. Chr. anzusetzen (LYNN 2003, 61).

Auch hier fassen wir also möglicherweise einen Zusammenhang zwischen Haus und Grab, auch wenn dieser invers zu dem ist, der sich bei den „häuslichen“ regulären Bestattungen in den spätprähistorischen Gräberfeldern Mittel- und Westeuropas postulieren lässt. Wenn man das Letztere dahingehend interpretieren will, dass es Reflex einer Jenseitsvorstellung ist, die Tote bewusst und vorsätzlich von der Welt der Lebenden – nicht zuletzt auch räumlich – separiert, also ein „Reich der Lebenden“ und ein „Reich der Toten“ mehr oder minder scharf voneinander abgrenzt, dann fehlt diese Trennung beim Ersteren völlig: nicht nur die Toten sind dann – wenngleich auch vielleicht in anderer Form – in der Welt der Lebenden omnipräsent, sondern sie wohnen auch weiterhin in ihren Häusern – auch wenn diese nun eine andere Form angenommen haben und potentiell zu späterer Zeit wieder in die Welt der Lebenden zurückgeholt werden können, dann wohl ebenso wie die „Seelen“ der Verstorbenen, die in ihnen gewohnt haben und in den Nachbwohnern des selben Platzes wiedergeboren gesehen werden.

Conclusio

Es steht außer Frage, dass es enorm schwierig, wenn nicht nachgerade unmöglich, ist (spät-) prähistorische Jenseitsvorstellungen anhand des archäologisch fassbaren, oder noch schlimmer, des archäologisch nicht (eindeutig) fassbaren, Bestattungsbrauchums zu rekonstruieren. Dennoch wurde in diesem Beitrag versucht, sich solchen Jenseitsvorstellungen anhand des archäologischen Befundes einigermaßen zu nähern. Vieles muss dabei gezwungenermaßen

Ben unsicher, ja im Reich der Spekulation, verbleiben, denn auch wenn im Totenbrauchtum Nigel BARLEY (1998) zufolge Vorstellungen der jenseitigen durchaus in den meisten menschlichen Gesellschaften mit der diesseitigen Welt zu korrespondieren scheinen, ist die genaue Natur dieser Korrespondenz zu sehr von spezifischen kulturellen Vorstellungen geprägt, als dass sich mit auch nur annähernder Sicherheit von ihrem materiellen Niederschlag auf die dahinter liegenden Vorstellungen rückschließen ließe.

Dennoch ist in Anbetracht der obigen Ausführungen schwer vorstellbar, dass sich die sehr unterschiedlichen Umgangsformen mit den Überresten Verstorbener – von denen sich zwar alle als Totenbrauchtum interpretieren lassen, aber nicht unbedingt immer und überall ausschließlich als Bestattungsriten gedeutet werden müssen, sondern durchaus auch anderes rituelles Handeln, in dem Überreste Verstorbener Verwendung fanden, gedeutet werden können – in verschiedenen, ja teilweise sogar den gleichen, spätprähistorischen Gesellschaften Mittel- und Westeuropas, als Reflex einer einheitlichen, weit verbreiteten Jenseitsvorstellung interpretieren lassen. Vielmehr scheint es so zu sein als ob, jedenfalls an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten, nicht zu selten aber auch am gleichen Ort zur gleichen Zeit, mehrere verschiedene, ja teilweise sogar einander mehr oder minder diametral entgegengesetzte Jenseitsvorstellungen existierten und sich auch in unterschiedlichem Totenbrauchtum niederschlugen.

Totenbrauchtümer, übrigens, von denen wir die Mehrheit, wenigstens die der Bestatteten, archäologisch entweder überhaupt nicht fassen können (wie am sowohl in weiten Teilen Mitteleuropas als auch in Großbritannien bei archäologisch unterschiedlich erscheinenden Totenbrauchtümern beobachtbaren „Fehlen“ einer Mehrheit der Bevölkerung, ob nun im „Gräberfeld“ oder in der „Hausbestattung“), oder aber – wenn es sich um uns möglicherweise extrem „seltsam“ anmutende mögliche Bestattungsformen wie die zuletzt postulierte „Bestattung mit dem Haus“ bei weitgehender Vernichtung der sterblichen Überreste des Toten handelt – die wir überhaupt nicht als Bestattungen erkennen, wenn wir aus dem gleichen Raum und aus der gleichen Zeit auch „reguläre“ Bestattungen in Gräberfeldern kennen, und daher nach „ungewöhnlichen“ Bestattungsarten gar nicht erst suchen. Es scheint daher wichtig sich, selbst wenn man aus einer Zeit aus einer bestimmten Region „reguläre“ Bestattungen kennt, bewusst zu machen, dass es trotzdem aus dem gleichen Raum und der gleichen Zeit auch noch andere Bestattungsformen geben könnte, die sich nicht oder nur weit weniger deutlich archäologisch fassen lassen. Vielleicht sollten wir verstärkt nach diesen anderen Bestattungsformen suchen, statt einfach davon auszugehen, dass wir sie nicht fassen können.

Interessant ist jedoch gleichzeitig der – wenigstens bei den von mir aufgegriffenen Beispielen – bei aller Unterschiedlichkeit der (möglichen) Bestattungsriten gegebene Bezug zu Häusern bzw. Häuslichkeit: ob nun der Tote sein eigenes Haus in Form eines Grabes/einer Urne bekommt, in einem Haus oder wenigstens in der Siedlung bestattet oder gar in oder mit seinem (ehemaligen) Haus bestattet wird, ein Nahebezug zum Haus als Wohn- und Lebensort scheint auch für das jenseitige Leben oft gegeben zu sein. Will man also zukünftig vermehrt nach anderen als „regulären“ Bestattungsformen suchen, bietet sich der Siedlungs- bzw. noch konkreter der Hauskontext als geeigneter erster Punkt für eine derartige Suche doch einigermaßen an.

Ebenfalls interessant ist die sich an den verschiedenen Bestattungspraktiken möglicherweise zeigende Pluralität von potentiell bestanden habenden Jenseitsvorstellungen: diese ist einerseits breit, entspricht aber andererseits gut dem, was auch aus den klassischen Hochkulturen des Mittelmeerraums durchaus bekannt ist. Auch römische Jenseitsvorstellungen waren beispielsweise keineswegs klar normiert und einheitlich, sondern mehrere verschiedene Jenseitsvorstellungen bestanden nebeneinander (TOYNBEE 1996). Dass nicht immer alle davon in Rom gleichermaßen populär waren, kann vorausgesetzt werden; es ist durchaus vorstellbar,

dass man eine vergleichbare Pluralität miteinander konkurrierender, teilweise einigermaßen gut miteinander vereinbarer, teilweise einander diametral entgegengesetzter, Jenseitsvorstellungen für weite Teile des spätprähistorischen Mittel- und Westeuropas annehmen kann und muss. Kontakte mit der mediterranen Welt gab es ja mehr als genug dafür und gegenseitige Beeinflussungen sind daher auch in diesem Bereich durchaus möglich, wenn nicht sogar vorauszusetzen. Man denke nur an die Debatte darüber, ob die „druidische“ Seelenwanderungslehre von pythagoräischen Vorstellungen beeinflusst oder umgekehrt pythagoräische Vorstellungen zur Seelenwanderung aus „druidischen“ Glaubensvorstellungen übernommen sind (siehe dazu HOFENEDER 2005, 138-141 mit weiterführender Literatur).

Dass auch, das parallele Bestehen mehrerer, unterschiedlicher Jenseitsvorstellungen im spätprähistorischen Mittel- und Westeuropa vorausgesetzt, in diesem Raum unterschiedliche Lehren zu unterschiedlicher Zeit und in unterschiedlichen Regionen unterschiedlich populär gewesen sein werden, wäre in diesen Zusammenhang ebenfalls vorauszusetzen. Tatsächlich würden solche sich ändernden Popularitäten mancher gegenüber anderer Jenseitsvorstellungen durchaus gut geeignet sein, z. B. die Abnahme und schließlich das weitgehende „Verschwinden“ regulärer Bestattungen in separaten Gräberfeldern bei scheinbar zunehmender Inzidenz von Hinweisen auf die Verwendung von Menschenknochen in Bestattungs- oder anderen Ritualen im Siedlungskontext in der ausgehenden Urgeschichte in weiten Teilen Mittel- und Westeuropas zu erklären: hier könnte eine Jenseitsvorstellung, die die „Toten“ in ihr abseits der Welt der Lebenden gelegenes Reich verbannte, zunehmend von einem Wiedergeburtsglauben, der eine Reintegration der Verstorbenen in die Lebenswelt der Lebenden notwendig erschienen ließ, abgelöst worden sein.

Am Schluss und am Rande bemerkt sei, dass es selbstverständlich verlockend wäre diese Änderung in der Bestattungspraxis mit einer auch räumlichen Ausdehnung des „Druidentums“ in Verbindung zu bringen, das ja angeblich einen Seelenwanderungsglauben vertreten haben soll (HOFENEDER 2005, 138-141). Die chronologische Entwicklung – ein Verschwinden der „regulären“ Bestattungen ist zuerst spätestens gegen Ende der Bronzezeit auf den britischen Inseln einigermaßen zu fassen und wird erst später im kontinentalen Mittel- und Westeuropa in Regionen, in denen zuvor reguläre Bestattungen fassbar waren, im Verlauf der Eisenzeit zunehmend deutlich bemerkbar – würde sogar einigermaßen gut zu Caesars Behauptung passen (b.g. 6, 13.10-12), das Druidentum sei ursprünglich in Britannien entstanden und erst später von dort aus auf den Kontinent verbracht worden. Dennoch erscheint eine solche Erklärung meiner Meinung nach – so verlockend sie auch erscheinen mag – zu einfach und zu eindimensional: die möglicherweise tatsächlich gegebene Ausbreitung des „Druidentums“ von Britannien auf den Kontinent mag einen Grund dafür darstellen, weshalb ältere „reguläre“ Bestattungsformen im Verlauf der späteren Urgeschichte am Kontinent zunehmend verschwinden, sind aber keineswegs notwendig. Ebenso gut und viel wahrscheinlicher ist, dass lokale sich wandelnde Glaubens- und Jenseitsvorstellungen miteinander weiträumig interagiert haben und diese gegenseitige Beeinflussung dazu führte, dass unterschiedliche Vorstellungen lokal unterschiedlich populär waren, aber sich entsprechend größeren Trends manchmal weiträumig in ähnliche Richtungen entwickelten.

Literatur

- BARLEY, N. (1998): *Tanz ums Grab*. Stuttgart.
 BIRKHAN, H. (1997): *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien.
 BRADLEY, R. (2007): *The Prehistory of Britain and Ireland*. Cambridge.
 CAREY, J. (2006): Otherworld. In: J.T. Koch (Hrsg.), *Celtic Culture. A historical encyclopedia*. Vol. 4: M-S, 1403-1406.
 CORDIE-HACKENBERG, R. (1989): Eine latènezeitliche Doppelbestattung mit Holzmöbel. In A. Haffner

- et al. (Hrsg.), *Gräber – Spiegel des Lebens. Zum Totenbrauchtum der Kelten und Römer am Beispiel des Treverer-Gräberfeldes Wederath-Belginum*. Mainz, 187-196.
- CUNLIFFE, B. W. (2004): *Iron Age Britain*. 2. Aufl., London.
- DAVIES, J. L. – LYNCH, F. (2000): The Late Bronze and Iron Age. In F. Lynch, S. Aldhouse-Green, J. L. Davies (Hrsg.), *Prehistoric Wales*, 139-219.
- FLACH, D. (Hrsg. & Übers.) (2004): *Das Zwölftafelgesetz*. Darmstadt.
- GANTZ, J. (1976): *The Mabinogion*. London.
- HAFFNER, A. et al. (1989): *Gräber – Spiegel des Lebens. Zum Totenbrauchtum der Kelten und Römer am Beispiel des Treverer-Gräberfeldes Wederath-Belginum*. Mainz.
- HAHN, E. (1992): Die menschlichen Skelettreste. In F. Maier et al. (Hrsg.), *Ergebnisse der Ausgrabungen 1984-1987 in Manching*. Ausgrabungen in Manching 15, Stuttgart, 65-163.
- HARKIN, M. E. (2001): Potlatch in Anthropology. In N.J. Smelser and P.B. Baltes (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol 17. Oxford, 1885-1889.
- HERITY, M. – EOGAN, G. (1989): *Ireland in Prehistory*. Taschenbuchausgabe, London.
- HILL, J. D. (1995): Ritual and Rubbish in the Iron Age of Wessex: A study on the formation of a specific archaeological record. *BAR British Series* 242, Oxford.
- HOFENEDER, A. (2005): *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*. Band I. Von den Anfängen bis Caesar. Wien.
- KARL, R. (2006): *Altkeltische Sozialstrukturen*. Budapest.
- KARL, R. – LÖCKER, K. (2011): Thrown out with the bathwater or properly buried? Infant skeletons in settlement contexts on the Dürrenberg bei Hallein. In: M. Lally, A. M. Moore (Hrsg.), *(Re)Thinking the Little Ancestor: New Perspectives on the Archaeology of Infancy and Childhood*. *British Archaeological Reports, International Series* 2271. Oxford, 37-46.
- KOCH, J. T. (Hrsg.) (2006): *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*. Vol. 1 A-Celti. Santa Barbara.
- KOSSACK, G. (1980): Gedanken zur Periodisierung der Hallstattkultur. In: *Die Hallstattkultur: Bericht über das Symposium in Steyr 1980 aus Anlass der Internationalen Ausstellung des Landes Oberösterreich*. Linz, 35-46.
- LANGE, G. (1983): Die menschlichen Skelettreste aus dem Oppidum von Manching. *Ausgrabungen in Manching* 7, Wiesbaden.
- LANGE, G. (1995): Die menschlichen Skelettreste aus der Latènesiedlung von Bad Nauheim. *Fundberichte aus Hessen* 29/30 (1989/90), 277-319.
- LYNN, C. (2003): *Navan Fort. Archaeology and Myth*. Bray.
- MALLORY, J. P. (2006): *Emain Machae*. In J.T. Koch (Hg.), *Celtic Culture. A historical encyclopedia*. Vol. 2: Celto-F. Santa Barbara, 691-694.
- NEUGEBAUER, J.-W. (1992): *Die Kelten im Osten Österreichs*. *Wissenschaftliche Schriftenreihe NÖ* 92/93/94, 3. Aufl., St. Pölten-Wien.
- PARKER PEARSON, M. (1999): *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud.
- PRAYON, F. (2000): *Tomb Architecture*. In M. Torelli (Hrsg.), *The Etruscans*. Milan, 335-344.
- REBAY, K. C. (2006): *Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Statzendorf in Niederösterreich*. Teil 1. *Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie* Band 135, Bonn.
- TOMEDI, G. (2002): *Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Frög*. *Die Altgrabungen von 1883 bis 1892*. Budapest.
- TOYNBEE, J. M. C. (1996): *Death and Burial in the Roman World*. Taschenbuchausgabe, Baltimore.

Anschrift des Verfassers:

Prof. Dr. RAIMUND KARL, School of History, Welsh History and Archaeology, Bangor University, College Road, Bangor, Gwynedd LL57 2DG, United Kingdom (E-Mail: r.karl@bangor.ac.uk).